

POUVOIR SACRÉ ET MAHDISME: AḤMAD AL-MANṢŪR
AL-DHAHABĪ *

MERCEDES GARCÍA-ARENAL
C.S.I.C., MADRID

Le fait que les rois partagent certaines propriétés et caractéristiques avec Dieu, c'est un lieu commun connu et admis depuis longtemps. Si on admet, avec L. de Heusch, que toute transcendance est nécessairement pétrie de sacralité, tout pouvoir souverain, avec sa volonté de permanence et recherche de transcendance aura un ingrédient inhérent de sacralité ¹. De ce point de vue, il ne nous sera pas difficile de trouver en Islam des exemples du sacré dans le politique. C'est toute la question de la légitimité du pouvoir qui entre en jeu, et cette légitimité cherche toujours à s'exprimer dans des termes religieux. Ce qui est discutable c'est si, quand on parle de pouvoir sacré en Islam on peut comprendre un phénomène aux caractéristiques et proportions comparables à celles décrites par M. Bloch ou E. Kantorowicz, puisqu'on a du mal à retrouver —pour certaines périodes et régions du monde islamique— des structures politiques développées pour assumer la sacralité du pouvoir royal, ainsi que la continuité dynastique et les rites qui s'appuient sur cette continuité. Il existe aussi des groupes (surtout les '*ulamā*') qui veulent monopoliser le sacré et garder comme domaine propre les mécanismes pour légitimer, et donc contrôler jusqu'à un certain point, le pouvoir politique. Il s'agit donc plutôt d'une sacralité impossible, recherchée et obtenue dans des moments conjoncturaux pour disparaître à peine atteinte. On doit se demander si l'impossibilité d'établir d'une façon permanente la sacralité du pouvoir est un obstacle pour la continuité dynastique. Il me semble qu'il y a une figure, celle du *mahdī*, particulièrement apte pour être considérée de ce point de vue; il est le seul gouverneur suprême par désignation divine et il est, indéfectiblement, dé-

* Cet article a profité des suggestions et commentaires des participants à la Section Monographique, et de Fierro, M. et Manzano, E.

¹ Heusch, L., «Le pouvoir et le sacré», *Annales du Centre d'Etudes des Religions*, Bruxelles, 1 (1962).

pourvu de continuité. Le *mahdī* (le bien guidé) est par définition le gouverneur suprême du monde, envoyé par Dieu à la Fin des Temps, à l'époque de l'injustice et de la déchéance, pour diriger par Son inspiration la communauté des musulmans, guider et interpréter ses affaires. Il est un personnage caractérisé par le droit divin à gouverner, un membre des *ahl al-bayt*, un descendant du Prophète qui a de l'inspiration prophétique; il est infaillible et il est la plus haute autorité en matière de Loi, qu'il peut faire et défaire. Il réunit ainsi en sa personne l'autorité charismatique personnelle dans sa forme la plus pure, celle du Prophète, qui lui permet de rompre avec les structures normatives existantes. Il est en même temps le détenteur du charisme d'un lignage légitimant qui lui offre une autorité à caractère «traditionnel»². Au Maghreb, un grand nombre de mouvements politiques surgissant contre le pouvoir établi l'ont fait au nom d'un *mahdī*³; c'est une (probablement la seule) façon légitime de s'élever contre le pouvoir établi et donc légitime. L'idée que je vais exposer ici est que c'est aussi la seule façon de sacraliser le pouvoir politique et de contourner la nécessaire légitimation du groupe des *'ulamā'*.

Dans les pages suivantes je vais m'occuper d'un cas de claire volonté souveraine de sacralité, et aussi d'implications messianiques quand il s'agit d'aller à l'encontre des *'ulamā'*. C'est Aḥmad al-Manṣūr al-Dhahabī, un sultan marocain qui régna de 1578 à 1603. Il appartenait à la dynastie sa'dienne, une dynastie des *shurafā'*, donc des *ahl al-bayt*, qui avaient pris le pouvoir en luttant avec ses prédécesseurs, les sultans Mérinides. Le premier sultan de la dynastie, Muḥammad al-Shaykh, fit sa propagande et sa prédication en se prétendant *mahdī*⁴.

Tous les éléments symboliques qui tendent à renforcer et à représenter une idéologie du droit divin à gouverner et à mettre en relief le caractère surnaturel du pouvoir du souverain sont particulièrement manifestes dans le cas de Mawlāy Aḥmad al-Manṣūr al-Dhahabī. On compte à son sujet un choix intéressant de notices car il eut tout un ensemble de secrétaires et de chroniqueurs officiels (al-Ifrānī, Ibn al-Qāḍī, al-Fi-

² Spencer, M. E., «Weber and legitimate norms and authority», *British Journal of Sociology*, 21 (1970), 124-125.

³ Ferhat, H. et Triki, H., «Faux prophètes et mahdis dans le Maroc médiéval», *Hesperis-Tamuda* XXVI-XXVII (1988-89), 5-23; García-Arenal, M., «La conjonction du Sufisme et Sharifisme au Maroc: le Mahdi comme sauveur», *REMMM*, 55-56 (1990), 233-256.

⁴ García-Arenal, M., «Mahdi, murābit, sharīf: l'avènement de la dynastie sa'dienne», *Studia Islamica*, LXXI (1990), 77-114.

shtālī, al-Tamaghrūtī) et de poètes de cour qui consacrèrent de nombreuses pages à décrire ses fastes et sa période de gloire: comme on va voir, il y a un clair référent mahdiste dans sa propagande.

Aḥmad al-Manṣūr accéda au trône comme calife de tout le Maroc en 1578 à l'issue de la bataille de Wādī l-Makhāzin ou Alcazarquivir, bataille où périrent son frère le sultan ‘Abd al-Malik et son neveu, qui était prétendant au trône et avait demandé de l'aide aux Portugais. Ce fut une éclatante victoire pour le Maroc. Immédiatement après cet événement, il envoya des ambassadeurs dans divers pays afin de diffuser la nouvelle. Et il s'en suivit la visite des ambassadeurs des pays avertis qui apportèrent de beaux et nombreux cadeaux ⁵. Cette bataille, énorme et retentissante défaite pour le Portugal qui eut des échos dans toute l'Europe, lui permit d'acquérir le rang de puissance régionale et lui donna les moyens de se prémunir contre la domination turque. Le portrait magnifié (et, qu'on sache, imaginaire) que Rubens a fait de lui, est bien significatif de la présence que Aḥmad et la victoire d'Alcazar eurent dans les esprits européens.

Ibn al-Qāḍī et al-Fishtālī élaborèrent le récit de la bataille qui donnera à Aḥmad le surnom de al-Manṣūr: ils occultent ‘Abd al-Malik (qui à son tour avait pris le pouvoir avec l'aide des Turcs d'Alger où il avait été exilé par son frère et prédécesseur ‘Abd Allāh al-Ghālib ⁶) et déplacent l'éclairage glorieux vers la figure d'Aḥmad. Celui-ci est donc, dès le début, l'objet d'un portrait magnifié; le merveilleux est mis à contribution pour souligner l'image d'une élection divine annoncée par maints signes. La bataille est assimilée à la *ghazwa* de Badr, moment archétype de la geste du Prophète ⁷. A partir de ce moment-là, les sources consacrent plusieurs chapitres aux épisodes d'importance symbolique et au cérémonial, aux fastes, gloires et rituels de la cour qui ne comportent pas seulement richesse et complexité sans précédents au Maghreb mais aussi l'émergence de nouveautés significatives. Il s'agit, bien évidemment, d'une campagne consciente, d'une stratégie bien orchestrée pour la magnificence, voire la déification du calife. Je passerai brièvement en revue ces épisodes pour ensuite me centrer sur la propagande qui fait référence au mahdisme.

⁵ Voir le récit détaillé dans al-Ifrānī, *Nuzhat al-hādī bi-akhbār mulūk al-qarn al-hādī*, éd. et trad. française, O. Houdas, Paris, 1889, 145 et ss.

⁶ Vid. García-Arenal, M., «Textos españoles sobre Marruecos en el siglo XVI. Fr. Juan Bautista y su “Crónica de Muley Abdelmalech”», *Al-Qanṭara* II (1981), 167-191.

⁷ Valensi, L., *Fables de la mémoire. La glorieuse bataille des Trois Rois*, Paris, 1992.

Selon les apologistes officiels du calife, l'enfance d'Aḥmad est entourée de prodiges, témoignages et prédictions et en particulier de divers personnages saints qui firent des rêves avec le Prophète Muḥammad où ce dernier désignait Aḥmad. Dans un de ces rêves, le Prophète explique qu'Aḥmad est un briquet dont le Prophète lui-même fait jaillir l'étincelle. Après avoir recueilli les témoignages prodigieux et les prédictions de plusieurs sources, notamment celle du briquet, al-Ifrānī commente: «ce qui précède nous montre en outre, que dans l'Islamisme, le pouvoir souverain ne peut être acquis que sur l'ordre du Prophète; c'est là du reste une opinion très répandue»⁸. Le commentaire est particulièrement important: al-Ifrānī semble accepter le fait que le pouvoir politique est légitime grâce à la désignation prophétique. Mais on trouve chez ce même historien, quand il parle de la fondation de la dynastie sa'dienne, que les requêtes pour le pouvoir souverain sont l'appartenance aux *ahl al-bayt* (un *sharīf* qurayshite) ainsi que la désignation des saints et la reconnaissance des dépositaires de la Loi, des *'ulamā'*⁹. Il semble avoir poussé son discours au sujet d'Aḥmad plus loin: il est *sharīf*, et surtout, il est désigné par le Prophète lui-même. Mais c'est Aḥmad qui désigne son propre successeur. En premier lieu, tout juste après avoir accédé au trône, il fit prêter serment à son fils, l'héritier présomptif. Celui-ci, Muḥammad al-Ma'mūn, était gouverneur de Fès et tous les deux, père et fils, se trouvèrent opposés avec leurs armées au Tensift. Les troupes alignés, le fils chevaucha, descendit du cheval et les pieds nus, il s'approcha de son père et se prosterna à ses pieds. Puis, il se leva et baisa le pied de son père qui continuait à cheval. Ensuite, Aḥmad le fit installer dans une tente superbe, décrite par les sources, et fit en sorte que toutes les personnalités présentes lui prêtèrent serment de fidélité. La journée, comme tous les événements survenus à la cour d'Aḥmad, est peinte comme accompagnée et rythmée par les poètes de la cour et la distribution de cadeaux¹⁰.

De la même teneur et largement rendu compte par les sources, sont aussi les célébrations du Mawlid instituées par Aḥmad, la construction du palais d'al-Badī et l'appareil et la pompe avec lesquels il voyageait et recevait en audience.

Le palais d'al-Badī, exclusivement réservé aux réceptions et à l'ap-

⁸ Al-Ifrānī, *op. cit.*, 143.

⁹ Al-Ifrānī, *op. cit.*, 25.

¹⁰ Al-Ifrānī, *op. cit.*, 147-150.

parat, était dépourvu de communications directes avec l'extérieur et les escaliers portés sur le plan assuraient les liaisons qu'imposaient les servitudes d'une composition en deux niveaux. Ainsi le Riad et son entourage de bâtiments étaient conçus comme une estrade monumentale pour la représentation du Sharīf¹¹. Comme le dirait C. Geertz, «a theatre that conveyed meaning to its spectators». Le palais avait aussi une position pleine de significations: en fixant le palais dans la Casbah almohade, al-Manṣūr était le continuateur d'un passé vivant¹². Al-Ifrānī¹³ et al-Tamaghrūtī¹⁴ décrivent minutieusement le palais et ses inscriptions dont voici un exemple¹⁵: «Al-Manṣūr... Le Pôle du Califat, la couronne qui ceint le front d'une dynastie, celui au nom duquel les armées lancent des boulets qui font trembler, jusqu'au fond de l'Iraq, une armée en train de franchir l'Euphrate sur un pont. Il est le rejeton du Prophète, fils du calife et de la race de ceux qui épargnent le sang et sont chastes...»

Les descriptions d'al-Badī sont liées à celles des célébrations du Mawlid *ad maiorem gloriam* d'Aḥmad al-Manṣūr¹⁶ et cela bien plus qu'à celle de son Ancêtre. De par les descriptions abondantes et détaillées des sources contemporaines, il est clair que les célébrations fastueuses et solennelles se faisaient plus en l'honneur du calife que du Prophète. Et cela comme si le Prophète était glorifié par le fait d'être Ancêtre du calife, bien plus que le contraire. La magnificence des célébrations à al-Badī au cours desquelles participaient les représentants des classes sociales et les gens du royaume, étaient bien ordonnées selon la hiérarchie et ébahissaient ainsi les spectateurs. Au-dessus de tout le monde, il y avait les personnages les plus influents du royaume (chérifs, cadis, saints, vizirs, ...) que «tous pouvaient s'imaginer qu'ils

¹¹ Meunié, J., «Le grand Riad du palais du Badī selon le plan publié par Windus», *Hespéris*, XLIV (1957), 129-134, surtout 132. Voir aussi Aimes, G., «Le palais d'El-Bedi' à Marrakech et le mausolée des Chorfa Saadiens», *Archives Berbères*, 3 (1918), 53-64; Koehler, H., «La Kasba saadienne de Marrakech d'après un plan manuscrit de 1585», *Hespéris*, XXVII (1940), 1-20.

¹² Deverdun, G., *Marrakech des origines à 1912*, Rabat, 1959, 329 et ss.

¹³ *Op. cit.*, pp. 180 et ss.

¹⁴ *En-naḥḥat el-miskiyya fi-s-sifarat et-tourkiyya, Relation d'une ambassade marocaine en Turquie, 1589-1590*, traduction H. de Castries, Paris, 1929, 86 et ss.

¹⁵ Al-Ifrānī, *op. cit.*, 186.

¹⁶ Outre les deux auteurs, al-Ifrānī et al-Tamaghrūtī, voir Abū Fāris 'Abd al-'Azīz al-Fishtālī, *Manāhil al-ṣafā*, Rabat, 1973, 237 et ss. Yehoshua Frenkel a récemment traduit les trois textes en anglais dans son article «Mawlid al-nabī at the court of sultan Aḥmad al-Manṣūr al-Sa'dī», *J.S.A.I.*, 19 (1995), 157-172.

étaient dans les jardins du paradis»... «revêtu de son plus beau costume qui le réhaussait encore par son aspect majestueux et imposant, le Sultan se tenait assis à sa place habituelle. Ils le contemplaient avec respect et admiration. Son éclatante beauté frappait tous les assistants; hommes de la campagne et citadins éprouvaient un plaisir égal quand ils le regardaient»¹⁷. Al-Tamaghrūtī répète plus de trois fois que tous les assistants se croyaient au Paradis. De fait et en décrivant les quantités énormes de nourriture que l'on servait à ses assistants, l'auteur dit que l'on pouvait manger tout ce que l'on souhaitait et dans n'importe quelle quantité «sans craindre aucun mal»¹⁸ comme au Paradis. Al-Qaṣṣār s'exclama ainsi: «si je savais, sire, que quelqu'un vous aimât plus que je ne vous aime, je cesserais de me considérer comme appartenant à la communauté des musulmans»¹⁹. L'amour pour le sultan s'identifie aussi avec celui pour Dieu.

La fête de la rupture du jeûne, à laquelle participe le sultan montant un cheval blanc et entouré de son armée, est décrite de manière identique. Il apparaît moitié saint, moitié guerrier sous le célèbre parasol emprunté aux Fāṭimides et qui symbolise la proximité de Dieu: «il faisait songer à une montagne de clémence et de bienveillance, à un lion plein d'héroïsme et de vaillance, à une mer de générosité et de pardon, à une lune pleine répandant aux travers des ténèbres de la nuit la clarté de sa lumière, la droiture de sa sagesse, le succès de ses résolutions, l'éclat de son glaive meurtrier»²⁰... *al-saffāḥ*, *al-manṣūr*, *al-rashīd*, appellations avec une forte tonalité messianique qui rappellent les surnoms des califes 'abbāsides et à nouveau la continuité et l'incorporation d'un passé glorieux²¹. L'un des autres thèmes sur lequel on insiste le plus, concerne la générosité du sultan et la manière avec laquelle il donna des cadeaux d'or et d'argent²² qui est décrite dans un style métaphorique avec l'exemple de la pluie abondante: «dont la générosité ressemblait aux nuages chargés de pluie»²³. Ce motif est particulièrement bien développé dans l'inscription de la fontaine de marbre qu'al-Manṣūr don-

¹⁷ Al-Tamaghrūtī, *op. cit.*, 89.

¹⁸ *Op. cit.*, 90.

¹⁹ Al-Ifrānī, *op. cit.*, 10.

²⁰ Al-Tamaghrūtī, *op. cit.*, 93.

²¹ Voir P. Crone-M. Hinds, *God's Caliph. Religious authority in the first centuries of Islam*, Cambridge, 1986, 80 et ss.

²² Al-Ifrānī, *op. cit.*, 210.

²³ Al-Tamaghrūtī, *op. cit.*, 86 et 93.

na à la mosquée d'al-Qarawiyyīn à Fès en 999/1588²⁴. Un ḥadīth transmis sous l'autorité de Jābir al-Anṣārī et d'Abū Sa'īd al-Khudrī affirmait que le Prophète avait dit: «A la fin de ma communauté, il y aura un calife qui versera de l'argent sans compter»²⁵. Un autre thème, aussi récurrent et qui apparaît déjà dans l'épithèque de la tombe de Muḥammad al-Shaykh²⁶, est celui de la comparaison du calife avec la lune qui illumine dans les ténèbres et représentant aussi une métaphore pleine d'échos messianiques.

La pompe et le rituel du voyage²⁷ ont été analysés par C. Geertz et J. Dakhliā²⁸. Ils ont montré que loin d'être une pratique exclusivement punitive centrée sur la collecte de l'impôt, qui est d'ailleurs une des fonctions fondamentales du pouvoir, les déplacements du souverain expriment un mode d'exercice du pouvoir et une mise en scène liée à une attente des gouvernés. Ainsi que le dit J. Dakhliā, «ces symboles instaurent-ils une continuité, un sens dynastique et religieux, avec l'ensemble des princes de l'Islam tout en renouvelant une véritable mimésis du Prophète et de ses Compagnons qui peut seule concilier la notion de royauté avec l'Islam»²⁹. Et non seulement la mimésis, mais aussi la revendication constante d'une relation filiale avec le Prophète comme dans les célébrations du Mawlid. Et dans ce sens, il faut citer le cas du mausolée de la mère d'al-Manṣūr où on lit: «L'Apôtre de Dieu... a dit: Toute généalogie est ma lignée: tout fils de femme a pour agnat son père, hormis les enfants de Fatima, car c'est moi qui suis leur père et leur agnat»³⁰.

Très symbolique aussi, l'usage du *sitr* ou voile qui cachait le calife lorsqu'il donnait audience. Pratique empruntée aux Fāṭimides et aux 'Abbāsides³¹, il est indicatif du «processus d'évanescen-

²⁴ «Il est la mer de générosité parmi les fils de Adnān»: al-Ifrānī, *op. cit.*, 261.

²⁵ *Apud.* article Mahdī, *EI2*

²⁶ Gabriel-Rousseau, *Le mausolée des princes sa'diens à Marrakech*, Paris, 1925, 32-34; Deverdum, G., *Inscriptions arabes de Marrakech*, Rabat, 1956, 83.

²⁷ Al-Ifrānī, *op. cit.*, 203 et ss.

²⁸ Geertz, G., «Centers, Kings and Charisma: Reflections on the Symbolics of Power», in *Local Knowledge. Further Essays in Interpretative Anthropology*, New York, 1983; Dakhliā, J., «Dans la mouvance du prince: la symbolique du pouvoir itinérant au Maghreb», *Annales, ESC*, 43 (1988), 735-60.

²⁹ Dakhliā, J., «Dans la mouvance du prince...», 740.

³⁰ Gabriel-Rousseau, *Le mausolée des princes sa'diens*, 48-49.

³¹ Canard, M., «Le cérémonial fatimite et le cérémonial byzantin. Essai de comparaison», *Byzantion*, XXI (1951), 355-420; Sourdel, D., «Questions de cérémonial 'abbaside», *Revue des Etudes Islamiques*, XXVIII (1960), 148-171.

ce»³² du calife dont le dernier degré serait son occultation totale, une absence complète pour pouvoir mieux être toujours présent. Le *sitr* signale l'insauvable différence entre le calife et le reste de l'humanité et son identité exceptionnelle comme calife de Dieu.

Mais toutes ces chroniques dont nous faisons usage ont une intention légitimante même dans les chapitres qui ne parlent pas du rituel ou la pompe de la cour. Elles consacrent par exemple des pages à énumérer les rebelles écrasés par la dynastie. «C'est que le désordre est une réplique de la Jāhiliyya et sa neutralisation un ressort essentiel de la légitimité du Prince». «La notion de *fitna* permet donc de comprendre comment une histoire agitée prend l'aspect d'une histoire valorisante, puisqu'elle nous décrit les sultans reproduisant la geste prophétique et faisant sortir la communauté de l'épreuve du désordre. Mais c'est un désordre dont l'ampleur peut constituer, dans certains cas, l'indice d'une fin de cycle»³³.

Effectivement, si c'est à partir de sa naissance chérifienne et d'une continuité dynastique que le sultan se réclame afin de confirmer le caractère sacré de son pouvoir, à un moment déterminé, Aḥmad al-Manṣūr est insinué comme *mahdī* dans quelques vers écrits par les poètes de sa cour. Et on aurait probablement cette impression partagée par les milieux populaires si l'on en croit les récits d'al-Ifrānī et d'autres chroniqueurs³⁴.

Voyons donc quelques extraits: une lettre d'al-Qaṣṣār adressée à Aḥmad al-Manṣūr et reproduite par al-Ifrānī qui s'exprime dans les termes suivants³⁵: «Abou Daoud, al-Hakim ensuite, ont donné la tradition exacte au sujet du Rénovateur. Sache donc/ qu'il viendra au commencement d'un siècle et qu'il sera un des descendants du Prophète: telle est la prescription des hadits, le reste est vain/ Vous n'avez donc pas vu d'autre rénovateur de la religion que notre pontife Elmansour. L'infidélité s'est arrêtée/ devant ses escadrons, tandis que son feu faisait revivre les sciences, leurs adeptes et leur production littéraire/. Chaque jour sa générosité se répand sur le noble, le captif, le jurisconsulte et le faible.

³² Barceló, M., «El Califa patente: el ceremonial omeya de Córdoba o la escenificación del poder», dans *Estructuras y formas del poder en la Historia. Actas de las Segundas Jornadas de Estudios Históricos* (Salamanca, 1990). Salamanca, 1991, 51-71, surtout 52.

³³ Sebtī, A., «Présence des crises dans la chronique dynastique marocaine: entre la narration et les signes», *Cahiers d'Etudes Africaines*, 119, XXX-3 (1990), 241-242.

³⁴ Comme al-Nāṣirī, *Kitāb al-istiṣā'*, traduction française dans *Archives Marocaines*, 34 (1936).

³⁵ Al-Ifrānī, *op. cit.*, 10.

Quant aux mosquées, elles sont comme des jardins du paradis, grâce à leurs embellissements, à leurs enseignements constants/. Que Notre Seigneur nous conserve Elmansour pour faire revivre la religion avec vigueur et dans une gloire immuable...» Et le cadi al-Shāṭibī racontait: «C'est à lui que Dieu a promis la domination du monde et la conquête des Pyramides/ O toi qui ressembles au Mahdi par la vigueur de tes desseins et par leur prompte réalisation»³⁶. Quant au mufti de Marrakech... «la générosité déborde de ses deux mains/ Je dis en vérité et les textes qui en font foi sont de véritables hadits, dont nul ne conteste l'authenticité,/ C'est par vous qu'au commencement de ce siècle, la religion a repris son éclat et que les mers de la science ont roulé leurs flots»³⁷. Al-Ifrānī nous précise le ḥadīth auquel ces deux nobles personnages font référence, c'est le suivant: «Au début de chaque siècle, Dieu enverra quelqu'un qui renouvellera pour son peuple les choses de la religion.» Dans d'autres chapitres suivants, al-Ifrānī revient sur la question de ce passage: «L'entrée des troupes du sultan Aboulabbas dans le Soudan, la capture du sultan Sokia dans son palais de Kaghoul et la conquête de Tombouctou et de ses dépendances avaient été du nombre des signes précurseurs de la prochaine venue de l'imām fatimite, le mahdi. De même, la peste qui régna durant ces années, les séditions et la cherté des vivres qui d'ailleurs persiste encore dans les divers pays, avaient été également des indices de la venue du mahdi; il faut ajouter à cette liste et à ce qu'on nous dit, la prise d'Oran qui devait être faite soit par le mahdi lui-même, soit par ses ordres»³⁸. C'est-à-dire que ce qui aurait permis l'attribution mahdiste à Aḥmad al-Manṣūr, serait la fin de siècle et la conquête du Soudan selon certains auteurs. Ceci pourrait être le produit de cette vague millénariste produite par le changement de siècle ainsi que la ferveur apocalyptique et ses rêves suivants de conquête totale³⁹. Je crois que ces conclusions sont celles qui tout au moins peuvent être nuancées à la lumière des documents issus de la chancellerie d'Aḥmad al-Manṣūr et sur lesquels je vais m'arrêter. Et à ce propos, mon impression est contraire car c'est la conquête du Soudan, forte-

³⁶ Al-Ifrānī, *op. cit.*, 244.

³⁷ Al-Ifrānī, *loc. cit.*

³⁸ Al-Ifrānī, *op. cit.*, 307.

³⁹ C'est le point de vue de Willis, J. R., «Morocco and the Western Sudan: Fin de Siècle-Fin des Temps. Some aspects of Religion and Culture to 1600», *The Maghreb Review*, 14 (1989), 91-93, et Dahiru Yahya, *Morocco in the Sixteenth Century. Problems and Patterns in African Foreign Policy*, Bristol, 1981, 160 et ss.

ment contestée par les hommes de religion et de loi, qu'il semble nécessaire de justifier à travers des prétentions messianiques.

Quant à la peste, aux guerres et à la cherté des vivres, il est vrai que les mouvements au nom d'un *mahdī*, se produisent au cours de périodes de dépression et de changement social. Toutefois, on doit indiquer que la mention de la peste réveille le souvenir d'événements plutôt courants dans le monde chrétien. M. Dols, dans son livre célèbre sur la Peste Noire, arrive à la conclusion que ce phénomène produisit en Islam un «stereotype of fear» bien différent de ce qui se passait dans l'Europe chrétienne, et qui ne se traduit pas par des mouvements messianiques. L'idée de calamité n'est pas en Islam, contrairement à la Chrétienté, un châtement divin dû au péché et par ce fait disparaîtrait une partie de la violence retenue par un mouvement populaire puritain et revitalisant ⁴⁰. Également, E. Landau-Tasseron a dédié une étude au ḥadīth mentionné en prouvant qu'il n'a pas, nécessairement, un contenu eschatologique ⁴¹.

Cependant, toutes les références documentaires au mahdisme d'Aḥmad al-Manṣūr apparaissent en relation avec la conquête du Soudan ⁴². Ou mieux encore, ni les documents de la chancellerie, ni des chroniqueurs officiels comme al-Fishtālī et Ibn al-Qāḍī utilisent en réalité le terme *mahdī* mais bien en revanche l'idée d'identification prophétique, et même une presque déification d'Aḥmad al-Manṣūr. Les deux historiens parlent du droit d'Aḥmad à hériter de la Terre (une espèce d'Empereur Universel) et de la Prophétie de Muḥammad. Par exemple, al-Fishtālī évoque l'illumination prophétique (*al-anwār al-nabawiyya*) avec en outre les vêtements qu'Aḥmad envoya en cadeaux au sultan de Bornou et appelés «vêtements prophétiques» (*al-thawb al-nabawī*) ⁴³. Les deux chroniqueurs parlent évidemment de *khilāfa* et d'*imāma*: «ḥādhihi l-imāma al-karīma al-qadisiyya al-aḥmadiyya al-nabawiyya al-sharīfiyya» ⁴⁴, «al-khilāfa al-nabawiyya» et «al-imāma al-'alawiyya» ⁴⁵. On insiste aussi souvent sur le droit d'Aḥmad à gouverner sur

⁴⁰ Dols, M., *The Black Death in the Middle East*, Princeton, 1977, 294-295.

⁴¹ «The "cyclical reform": a study of the mujaddid tradition», *Studia Islamica* LXX (1989), 79-117.

⁴² Voir Paniel, G., «Les préliminaires de la conquête du Soudan par Moulay Ahmad al-Manṣūr», *Hespéris*, 40 (1953), 185-197.

⁴³ Al-Fishtālī, *op. cit.*, 68.

⁴⁴ Al-Fishtālī, *op. cit.*, 70.

⁴⁵ Al-Fishtālī, *op. cit.*, 118, 123, 131, 133, etc. Ibn al-Qāḍī, *Al-Muntaqā al-maqṣūr 'alā ma'āthir al-Khalīfa al-Manṣūr*, éd. M. al-Razzūq, Rabat, 1986, 367 et ss.

tous les musulmans et à unifier tous les territoires de la *umma* sous son gouvernement, le seul légitime. En contrepartie, seuls ceux qui acceptent le gouvernement d'al-Manṣūr sont la *umma*. Quant à al-Tamaghrūtī, dans le récit de son ambassade à Istanbul en 1589-90, il fait une brève relation de l'origine des Ottomans pour expliquer tout de suite que les souverains du Maghreb sont supérieurs et les seuls à avoir un droit légitime au califat puis qu'ils sont des descendants du Prophète et que l'*imāma* ne peut être légitime que dans un membre de Quraysh. Les Ottomans sont dans la même catégorie que *al-mamālik wa-l-mawālī* et Dieu leur a donné la tâche de défendre les musulmans, ce qui ne leur donne pas droit à la *khilāfa*. C'est à «nous seigneurs du Maroc (*bilādī-nā al-Maghrib*)» auxquels correspond la direction de tous les musulmans et non au sultan ottoman ⁴⁶. Et pour appuyer ses arguments, il commence à citer la *Tadhkira* de al-Qurṭubī où sont réunies toutes les traditions et prophéties concernant l'apparition du *mahdī* au Maghreb, les légendes sur Massa, etc. ⁴⁷. Pendant presque quatre pages al-Tamaghrūtī réunit des traditions, ḥadīths et croyances sur l'apparition du *mahdī*, quelles sont ses caractéristiques physiques (front haut et dégagé, nez long et orgueilleux), son appartenance à la *ahl al-bayt* par Fāṭima, comment il remplira la terre de justice, conquérira Rome et Jérusalem et Istanbul, comment il mettra sous lui toute la communauté des croyants et Jésus priera après lui... ⁴⁸. Et ensuite il revient à son souverain Aḥmad et comment il correspond au portrait qu'il vient de faire, et comment le fait qu'il vient de conquérir le Soudan indique le commencement de la conquête de toute la Terre où il répandra toutes les bontés, sécurité et fertilité comme la pluie bien séante. La revendication mahdiste a évidemment rapport avec les Ottomans et avec la conquête du Soudan.

Dans l'ensemble de la documentation, le discours messianique est emphatique et toujours en rapport avec la conquête du Soudan. Abondant et répétitif, je me centrerai seulement sur quelques exemples éloquents de ce discours. La conquête du Soudan fut précédée par celles du Touat et de Tigurarin ainsi que par le traitement infligé à l'ambassa-

⁴⁶ Al-Tamaghrūtī, *Kitāb al-naḥḥa al-miskiyya fī l-sifāra al-turkiyya*, éd. lithogr. Fès, s.d. 147-8.

⁴⁷ Ferhat, H., «Littérature eschatologique et espace sacré au Maroc: le cas de Massa», *Studia Islamica*, 80 (1994), 47-56.

⁴⁸ Ces pages concernant le *mahdī* ne figurent pas dans la traduction de H. de Castries, mais dans l'édition lithographiée de Fès, s.d., 148-152.

deur envoyé par le sultan de Bornou. «Quand Elmansour eut la certitude de l'intention du souverain de Bornou, il dévoila la vérité en l'invitant à reconnaître son autorité, à être son vassal et à adopter son parti, qui est celui du Prophète, auquel tout peuple, dans n'importe quel pays, devait se soumettre; il prouva par des arguments tirés du Livre Sacré révélé à son Ancêtre et de la tradition prophétique que la guerre sainte pour laquelle le souverain de Bornou affichait des prétentions et manifestait le plus grand désir, ne pourrait être obligatoire pour lui et ne serait un acte méritoire aux yeux de Dieu que si ce prince était détenteur d'une autorisation émanant de l'imam de la communauté musulmane, incarné en la personne du Commandeur des Croyants, qui est le tuteur du Peuple et à qui échoit l'héritage de la Prophétie. C'est à lui que Dieu a confié la mission de protéger la puissance de l'Islam et lui a attribué exclusivement la noble qualité d'appartenir à la tribu de Qoreich, qualité qui est une condition pour l'accès à la dignité de Califat...». Ce sont les mêmes arguments que ceux qu'utilisait al-Tamaghrūtī pour démontrer la supériorité des droits au califat universel d'Aḥmad sur les Ottomans. L'ambassadeur de Bornou s'était compromis au nom de son souverain et lui demanda de rédiger une *bay'a* à laquelle ils pourraient souscrire. C'est ce que fit le secrétaire Abū Fāris al-Fishtālī et à qui j'emprunte le passage suivant: «Louange à Dieu qui éleva pour le Verbe de la Vérité un minaret aussi haut que les astres dans le firmament et dégagea, grâce à ce Verbe, le soleil éclairant la voie du Salut, des profondes ténèbres de l'ignorance et des nuages amoncelées de l'erreur; c'est Lui qui, par l'intermédiaire du messenger de la Grâce, invita à la Félicité, publia le Décret déterminé de la Délivrance et fit accomplir la promesse du bonheur à l'échéance du terme qui est fixé. Il honora cet univers et la nature des choses de la plus grande dignité prophétique, le califat incarné en la personne de l'Imam Hassanide et Alaouite, dignité que fit tourner tous les visages vers la «qibla» légale et dont la reconnaissance et la proclamation assurèrent le triomphe de la noble cause et firent éclater la vérité, telle la lumière du jour. En confiant le pouvoir à cette éminente dynastie, Dieu voulut effacer par elle toutes les castes tyranniques... il fit jaillir ainsi pour les croyants la source de bonté dont les eaux bienfaisantes couvraient le sol caillouteux... Nous formons des vœux pour la haute seigneurie de l'imam, l'éminent alaouite, le Commandeur des Croyants, fils du Commandeur des Croyants, le descendant du Seigneur des Envoyés de Dieu qui clot la série des Prophètes, qui compte parmi ses nobles ancêtres al-Wāṣi ('Alī= et les deux Sibṭ

(Ḥasan et Ḥusayn)...». «Un seigneur (Aḥmad al-Manṣūr) que Dieu —qu’Il soit glorifié— a placé comme guide éclairé de ses bonnes oeuvres, et un calife à qui le Très —Haut a confié la mission de diriger le monde... notre seigneur le Commandeur des Croyants, le Vicaire de Dieu sur terre... à qui l’obéissance est obligatoire pour toutes les créatures». «Puisse le pouvoir suprême demeurer éternellement entre ses mains et celles de sa postérité jusqu’au jour de la Résurrection!». «Il est l’héritier du Califat prophétique qui doit veiller à la défense de l’intégrité de l’Islam; que tout autre qui tenterait d’exercer le pouvoir, sans se référer à son autorité légale, ne serait qu’un hérétique». Lui prêter la *bay’a* ainsi que le fait le sultan c’est un devoir sacré, c’est «s’acquitter d’une obligation religieuse à laquelle il est tenu personnellement et d’un devoir sacré qui lui est imposé par un commandement divin adressé à toute l’humanité», «le droit légitime qui lui appartient d’exercer, au nom de l’Islam, la suzeraineté et la tutelle sur tous les peuples». «Il fait revivre l’héroïque époque de la Prophétie et construire le minaret du commandement sur les bases solides de la Loi... afin de suivre l’exemple louable tracé par les deux imams abbassides, es-Saffah et el-Mansour et de se conformer à la tradition de ces deux princes.» Daté de 990/1582 ⁴⁹.

Ce sont dans ces préliminaires à la conquête du Soudan que l’on voit se manifester les présupposés légitimants de celle-ci: Aḥmad al-Manṣūr est l’héritier du Prophète de la Prophétie, avec le droit de gouverner sur la terre, seul gouvernant légitime des musulmans, héritier et continuateur de tous les gouvernants antérieurs, summa et sommet de ces derniers. Et les musulmans qui ne se mettraient pas sous son gouvernement, seraient hérétiques et pour cela ils devraient être combattus. Le calife al-Manṣūr a été personnellement désigné par Dieu et il possède le pouvoir sacré de gouverner et participe, d’une certaine façon, de l’essence divine.

La conquête du Soudan, pays de confession sunnite, et l’opposition qu’elle suscita parmi les *‘ulamā’* maghrébins sont des événements bien connus ⁵⁰. Je vais m’y arrêter brièvement pour rappeler quelques aspects. Nous nous trouvons de nouveau confrontés à une action souveraine qui ne rencontre aucun appui légal et qui ne jouit ni de légitimité ni

⁴⁹ J’utilise la traduction française parue dans les *Archives Marocaines*, 34 (1936), 184-192. Voir aussi al-Fishtālī, *op. cit.*, 70-73.

⁵⁰ Al-Fishtālī, *op. cit.*, 68.

de justification comme entreprise «de droit». Voyons donc quelques extraits de lettres avec lesquels Aḥmad al-Manṣūr communique les résultats de sa conquête aux diverses régions du pays, conquête qu'il réalisa sans l'aval des consultations juridiques légales: «Louons Dieu que a placé la religion musulmane au-dessus de toutes les religions, qui a illustré la dynastie qoreichite parmi toutes les dynasties d'une façon plus spéciale encore cette famille généreuse, sainte, prophétique, fatimide et alaouite (*al-nabawiyya*, *al-fāṭimiyya*, *al-'alawiyya*). Par lui a triomphé le glaive brillant de Hachem qui a vaincu l'infidèle au teint jaunâtre comme celui au teint noir du Soudan, par les lumières prophétiques du Califat qui rayonnent de cette dynastie. Il a fait sortir de la nuit des peuplades où le corbeau croassait depuis l'époque de Chamm» ⁵¹. Une autre lettre similaire dit: «Que Dieu soit satisfait de sa famille, la plus excellente de toutes les familles; ses membres sont les seigneurs des seigneurs, ils sont des lions superbes, les califes de l'Islam, les héritiers de la terre par leur équité et leur noble caractère; ils sont les guides de l'humanité; les victoires successives qu'ils ont remportées, ont parachevé l'oeuvre des conquêtes antérieures...» «Que des vœux incessants soient adressés à la haute seigneurie de l'iman fatimide et prophétique Ahmed el-Mansour, afin que sa glorieuse conquête de Soudan soit comme une seconde victoire de la Digue de Ma'reb et que les régions viennent se ranger sous ses ordres aussi régulièrement que les perles d'un collier!» ⁵². «Rendons grâce à Dieu à présent: l'unité de l'Islam est réalisée par l'annexion de ces provinces; cette unité sera complétée par la puissance de Dieu... Il ne nous reste plus désormais qu'à prendre la résolution de combattre l'ennemi infidèle et à le ranger, grâce à Dieu, sous la domination musulmane» ⁵³. «C'est une conquête telle qu'on en a jamais vu de semblable sous les règnes des anciennes dynasties musulmanes. Jamais empire, en effet, ne s'est étendu sur ces vastes provinces qu'aucune autorité n'avait pu réduire. Et le fait que ce pays soit resté ignoré depuis la plus haute antiquité jusqu'à l'époque bénie de notre illustre et puissante dynastie est une preuve notoire de la sollicitude avec laquelle Dieu dirige les destinées de notre famille...» ⁵⁴.

Quelques mois plus tard, une révolte éclata à Tombouctou.

⁵¹ *Apud* De Castries. H., «La conquête du Soudan par Moulay Ahmed el-Mansour», *Hespéris*, 3 (1923), 483.

⁵² *Ibid.*, 484.

⁵³ *Ibid.*, 487.

⁵⁴ *Ibid.*, 488.

Maḥmūd Zarqūn, le pacha qui alors commandait, s'adressa au cadī de la ville pour lui demander des comptes et lui annoncer l'envoi d'un contingent de l'armée sa'dienne. Et c'est ainsi qu'il dit dans cette lettre: «Et cette maison régnante hashimide n'aura désormais, s'il plaît à Allāh Puissant et Grand, à subir aucune atteinte de ceux qui veulent l'affaiblir ou lui faire obstacle, et cela pendant la succession des mois et des années, jusqu'au moment où elle aura imposé sa domination aux proches comme aux éloignés. Ce pouvoir, le Maître Sublime a investi les rejetons de son Prophète —sur lui soient la meilleure bénédiction et le plus large salut! —en attendant le moment où le dépôt qu'ils en ont reçu passera aux mains de Jésus, s'il plaît à Allāh.» Rappelons que Jésus —'Isā— est celui qui aidera le *mahdī* à vaincre al-Dajjāl à la fin des Temps. Il est dit aussi dans cette lettre que les rebelles ont été l'objet «des séductions du démon» et soutenu la rébellion avec l'apostasie et l'infidélité. Nous pouvons déduire que seuls les partisans du calife sont les bons musulmans, qualité qu'ils perdent s'ils se révoltent contre lui ⁵⁵.

Outre les lettres envoyées dans divers points du royaume pour annoncer la nouvelle, on est en possession de poésies composées à cette occasion et parmi lesquelles, je citerai celle d'al-Fishtālī: «L'armée du jour s'est précipitée contre l'armée de la nuit, et la blancheur de celle-là a effacé la noirceur de celle-ci/ Les étendards de ton armée se sont élevés au-dessus des noirs et leur masse blanche, qui flottait/a brillé dans cet horizon de ténèbres, pareille à la colonne de l'aube qui s'élance dans l'obscurité de la nuit./ Ils furent déployés pour chasser cette masse sombre qui, grâce à ton glaive, nouveau Doul Faqar, fut mise en pièces... Les ténèbres de la nuit se sont dissipées devant eux grâce à l'aurole prophétique qui brille sur ton front...» ⁵⁶. Revenons sur le topique de la dissipation des ténèbres appuyé cette fois-ci par la couleur noire de la peau des habitants du Soudan et la division fondamentale entre les partisans et non-partisans du calife: il s'agit d'une dytichotomie caractéristique de toute propagande messianique. L'exemple de «L'armée du jour s'est précipitée contre l'armée de la nuit» reste gravé de manière similaire aux termes utilisés par la secte du Désert de Judée, secte millénariste comme la «guerre entre les fils de la lumière et les fils des ténèbres» ⁵⁷.

⁵⁵ Lévi-Provençal, E., «Un document inédit sur l'expédition sa'dide au Soudan», *Arabica*, II (1955), 95.

⁵⁶ Al-Nāṣirī, *op. cit.*, 216.

⁵⁷ Talmon, Y., «Millenarism», *International Encyclopedia of the Social Sciences*, vol. 10, 351.

Enfin, on rappellera ici l'entrevue d'Aḥmad Bābā, le lettré soudanais fait prisonnier et amené au Maroc, avec Aḥmad al-Manṣūr. Selon al-Ifrānī: «Ahmed Baba se présenta au palais d'Elmansour, il remarqua que ce prince restait caché derrière un rideau flottant, qui le séparait du public, quand il donnait audience: «Dieu, qu'il soit béni et exalté, dit alors le cheikh, a déclaré dans le Coran qu'aucun être humain ne pouvait communiquer avec Dieu autrement que par la révélation ou en demeurant caché derrière un voile: vous imitez donc le Maître des Maîtres; mais si vous avez à me parler, venez vers moi et écarter ce rideau». Ainsi que l'avait parfaitement bien diagnostiqué le savant soudanais, al-Manṣūr passa de l'imitation prophétique à celle de la Divinité.

* * *

Aḥmad al-Manṣūr n'a jamais prit l'appellation de *mahdī* ni s'est clairement présenté comme tel. Mais l'extrême sacralisation de son personnage et la revendication de l'héritage prophétique ainsi que d'un rôle de Calife universel, en fait la puissante déification de son personnage, frôlent continuellement la prétention mahdiste. Recomposer la légitimité dynastique et la direction unique de la *umma*, doublement fracturée par les 'Abbāsides d'Orient, Fāṭimides du Maghreb (dont le cérémonial, la pompe à des fins de propagande sont paradoxalement imités) et établir sa souveraineté sur une seule communauté devient une condition de la propre légitimité de la dynastie supérieure à celle des Ottomans ⁵⁸. Cet argument légitimant, traditionnel dans l'Islam médiéval, se concrétise au Maghreb par un langage comportant d'évidentes connotations messianiques. Cette revendication messianique paraît étroitement liée à celle du califat ⁵⁹. Aḥmad se veut «empereur universel» face aux Ottomans. Peut-être aussi face à l'Infidèle: en l'année 1596 Aḥmad envoya une mission en Angleterre et entretint une copieuse correspondance avec la reine Elisabeth en lui demandant de l'aide pour conquérir l'Andalousie ⁶⁰. A ce sujet il écrivait à deux pieux lettrés égyptiens en leur priant de commander des prières dans les Deux Villes

⁵⁸ A l'égal d'autres dynasties antérieures qui utilisent le même argument de légitimation. Voir Barceló, M., «El Califa patente».

⁵⁹ A comparer avec l'usage intelligente que fit 'Abd al-Raḥmān III de Cordoue d'éléments messianiques et eschatologiques pour sa propagande califale. Fierro, M., «Sobre la adopción del título califal por 'Abd al-Raḥmān III», *Sharq al-Andalus*, 6 (1989), 33-42.

⁶⁰ *Sources Inédites pour l'Histoire du Maroc. Angleterre*, vol. II.



P.P. Rubens, Retrato de Muley Ahmad. M. Theresa B. Hopkins Fund Courtesy, Museum of Fine Arts, Boston.

Saintes pour que Dieu l'aide à vaincre l'Ennemi de la Religion «en tenant pour nous la promesse infaillible qu'Il nous a faite d'assurer le triomphe absolu de la vraie Religion sur toutes autres religions et afin qu'Il mette par son assistance à notre disposition les moyens de conquérir l'Andalousie, de faire renaître dans ce pays les vestiges de la Foi et d'y ressusciter les restes imperceptibles de l'Islamisme...» . Par une autre lettre al-Manṣūr sollicite en termes à peu près identiques, du Sharīf Abū l-Maḥāsin Ḥasan «sultan de la Mekke et de Médine» le même secours spirituel ⁶¹. Comme Elisabeth se dérobait, Aḥmad proposa une action conjointe pour saper la force de Philippe III en conquérant les Indes Occidentales (l'Amérique) ⁶². Aḥmad s'érige en vrai Champion de la Foi, tête de la lutte cosmique qui fera triompher l'Islam sur toute l'humanité en faisant de lui-même un vrai Empereur Universel.

Ni Aḥmad al-Manṣūr, ni ses secrétaires, ni les chroniqueurs officiels utilisent le terme *mahdī* mais bien toute une série de symboles et de métaphores proches du mahdisme et parfaitement révélatrices de celui-ci. Son pouvoir se veut sacré et sa légitimité est basée sur un lignage dynastique et également sacré. Les traditions et les rituels dont fait usage al-Manṣūr mettent l'accent sur la continuité du pouvoir royal et sur la valeur de la filiation qui unit le souverain à un monde ancestral qui est souvent assimilé au monde divin ⁶³. Il est question d'un discours bien différent de celui des fondateurs de la dynastie, personnages «magiques» et prêts à la rupture dont la légitimité se fonde principalement sur le charisme personnel appuyé par un mouvement préalable (la *Ja-zūliyya*) aux relents messianiques. Le rôle du *mahdī* et ses caractéristiques sont revendiqués lorsqu'on défie la légalité établie. C'est aussi un recours légitimant qui compte avec des instruments et des symboles, paradoxalement, de grande tradition et d'enracinement au Maghreb.

A l'issue de ces quelques remarques, il me semble qu'il reste encore beaucoup de questions ouvertes et en particulier dans le cas d'Aḥmad al-Manṣūr qui mériteraient d'être approfondies. L'une des questions que je me pose c'est de savoir le pourquoi d'un tel effort de sacralisation. Je crois que la réponse se trouve dans la rivalité politique et symbolique avec les Ottomans et dans le danger de l'intervention turque au Maghreb. Je viens de parler des lettres envoyées par Aḥmad al-Manṣūr

⁶¹ Al-Nāṣirī, *Kitāb al-Istiṣā'*, *Archives Marocaines*, vol. 43, 259 et ss., et 267 et ss.

⁶² *SIHM*, *Angleterre*, II, 206 et ss. Voir Paniel, G., «Le Maroc à la recherche d'une conquête: L'Espagne ou les Indes?», *Hespéris*, 40 (1953), 511-521.

⁶³ Voir Heusch, L., *op. cit.*, 158.

aux chérifs de Médine et La Mecque leur faisant part de ses projets de conquête et demandant leur secours et intercession spirituelle; rappelons-nous qu'un des titres les plus importants du sultan ottoman depuis Selim I était *khādim al-ḥaramayn al-sharīfayn*, qui donnait aux Ottomans la primauté sur d'autres souverains musulmans en leur donnant pouvoir sur le politique et sur le sacré, donc le califat. La revendication califale a été la base de l'action politique et de la propagande des Ottomans au Maghreb ⁶⁴. D'ailleurs El Moudden montre comment la rivalité avec les Ottomans et la peur de l'intervention de ceux-ci au Sud du Sahara est la cause principale de la conquête marocaine de 1591. Le fait que le roi de Bornu, Mai Idris, fût en contact avec Istanbul, d'où il obtenait de l'aide militaire pour lutter avec ses voisins ⁶⁵ explique, à mon avis, le ton et la propagande califale des lettres qu'Aḥmad al-Manṣūr lui a envoyée et qu'on vient de voir. La conquête du Soudan, si elle a aidé Aḥmad al-Manṣūr dans sa prétention califale et face aux Ottomans, a nuit sa légitimité intérieure et face aux '*ulamā*' et lui a obligé à avoir recours à la figure du *mahdī*.

Une autre des questions que je me pose, est de savoir quels sont les groupes sociaux qui contribuèrent à créer et appuyer l'idéologie de sacralisation du pouvoir orchestrée par Aḥmad et qui partait, probablement, de son besoin de légitimité mais aussi de son ambition personnelle pour le Califat Universel.

Je m'avancerai —quoique de manière très tentative et schématique— en disant qu'il s'agit d'Aḥmad al-Manṣūr qui, avec un pouvoir politique basé sur une fiscalité minutieuse, généra une bureaucratie ample et diligente et comportant même des hiérarchies de fonctions chacune avec des prérogatives bien spécifiques. Cette bureaucratie permet au calife d'être invisible, éloigné, imprenable mais à la fois très présent. C'est-à-dire qu'il opère comme un dieu et pour cela il doit être profondément sacralisé. Ce sont toutes les puissantes classes de fonctionnaires telles que les secrétaires, les vizirs et même les chroniqueurs qui contribuent et tirent profit d'ingrédients particulièrement productifs et d'une grande fonctionnalité au Maghreb depuis au moins le XII^{ème} siècle. En conjugant sharifisme, mahdisme et soufisme, les Sa'diens ont poussé ces élé-

⁶⁴ El Moudden, A., «The Idea of the Caliphate between Moroccans and Ottomans: Political and Symbolical stakes in the 16th and 17th century Maghrib», *Studia Islamica*, 82 (1995), 103-112.

⁶⁵ Voir El Moudden, *op. cit.*, 110 et Hunwick, J. O., «Songhay, Bornu and Hausaland in the Sixteenth Century», *Cambridge History of Africa*, Londres, 1974.

ments à des proportions jusqu'alors inédites au Maroc qui unissent le mahdisme et la prétention califale.

RESUMEN

Este artículo examina la propaganda establecida por Aḥmad al-Manṣūr al-Dahabī tanto en su correspondencia, como a través del ceremonial de la corte y de los cronistas, apologistas oficiales del sultán, propaganda que sacraliza extraordinariamente su figura y que roza en todo momento la pretensión mahdista, unida a la pretensión califal. Esta propaganda se realiza en el contexto de rivalidad con los Otomanos y en torno a la conquista del Sudán, conquista profundamente contestada por los ulemas marroquíes. La conclusión del artículo es que la sacralización del poder islámico es siempre efímera y coyuntural y sólo puede hacerse a través de la figura del *mahdī*, una figura rupturista y a la que generalmente recurren los rebeldes al poder establecido: el recurso a esta figura por parte de un sultán es necesaria en un momento en el que los ulemas no consideran legítimo un poder o unas acciones emprendidas por tal poder.

ABSTRACT

This article examines the propaganda put forth by Aḥmad al-Manṣūr al-Dahabī in his correspondence, in his development of court ceremonial and by his chroniclers, official apologists of the Sultan; a propaganda which sanctified his figure to an extraordinary degree and which emphasized above all his claim to be the Mahdī together with his Caliphal pretensions. This propaganda was created in the context of his rivalry with the Ottomans and with regard to the conquest of the Sudan, a conquest which was questioned profoundly by the Moroccan '*ulamā*'. The conclusion of the article is that the sanctification of Islamic political power is always ephemeral and relative and can be realized only through the figure of the Mahdī. Such strong sanctification of the sovereign is necessary when he is not legitimate enough for the '*ulamā*' or his actions are not legitimate.